
バタイユ試論
髙野敦志

目次

ジョルジュ・バタイユとの出会い

ジョルジュ・バタイユという作家をご存じだろうか。バタイユの本との出会いは、まだ高校を卒業したばかりの頃で、角川文庫の生田耕作訳『バタイユ著作集　マダム・エドワルダ』を、都内の書店で見かけた時である。高校生のくせに、サド侯爵の本を愛読していた自分は、金子國義の刺激的な挿絵を見て、てっきりエロティシズム文学の作家だと思ってしまった。

読み始めて仰天した。これは単なる扇情的な文学ではない。冒頭に収められた作品「マダム・エドワルダ」は、「不潔な酔いしれるような苦悩」に苛まれた「おれ」が、娼婦マダム・エドワルダに神性を見いだす話である。「夜のように裸になる」欲望とは、昼間の現実や理性など、人間をがんじがらめにしているものから、解放されたいという思いである。マダム・エドワルダ自身が、神であるかどうかは問題ではない。一人の不敵な娼婦を媒介として、知の果てにある世界に触れようと、主人公の「おれ」はもがいているのである。

本文中には数多くの伏字がある。伏字を装っているだけで、初めから描かれていないし、描けば卑俗に陥りかねない行為があるだけだ。読み進めるうちに、この小説がきわめて宗教的な作品であることに気づいた。卑猥さの極限には神聖さと同様に、言葉では言い尽くせない夜がある。詩的な言い回しとは、言葉では表せないことを言葉で表す絶望的な闘いである。天上を目指すのではなく、淫猥さの極みに落ちることによっても、現実からはるかに遠い知の果てへ、善と悪を包括する本来の神へと近づくことは可能なのである。

作者はいきなり、描くことをやめて作品を投げ出す。文学らしい小説を書くことほど、「おれ」の思いと遠いことはないからである。この作品を書くことで、作者は救われただろうか。否、一瞬垣間見られた知の果ては消え、「不快な気分」で目を覚まし、「待ちどおしい死への期待」があるだけである。

同短編集には、初期の代表作『眼球譚』が収録されている。梅毒病みで盲目となり、ついに狂気に陥った父の思い出が、エロスと死に満ちた物語を生み出すきっかけになったと、物語の結末で語られている。エロティシズム文学を好む読者から見ても、吐き気を催すほどの強烈なイメージで満ちている。

眼球は意識の象徴なのだろうか。眼球から連想される卵や睾丸に対して、執拗な攻撃が加えられている。卵を便器に流したり、闘牛の牛から取り上げた睾丸を、陰部の中に入れたり、淫猥な姿に注意をそがれた闘牛士は、牛に眼球を突かれて死ぬ。告解に携わる僧までもが、供く犠ぎの対象にされてしまう。

バタイユにとって、十字架にかけられて死んだキリストも、闘牛士の手に掛かって死ぬ牛も、人間の理性がとらえられない不可能なものを出現させる点では、大きな違いはないのである。狂気に達する死やエロスや恍惚が、理性の果てにあるものを垣間見せてくれる。『眼球譚』という強烈なイメージの塊は、『内的体験』で語られる思索の元型が、生のままで表現された作品である。したがって、バタイユの思想を知らずにこの小説を読むと、ただ困惑するばかりで、途中で投げ出したくなるだろう。同短編集に収録された哲学討論は、『内的体験』などの大著を読むいとまがない者には、作品の思想的背景を手っ取り早く示唆してくれるに違いない。

悪、交感、そして言葉

ジョルジュ・バタイユ。二十世紀フランスの作家にして思想家。ニーチェとヘーゲルに触発されて、人間の可能性の極限を探究した男。キリスト教への熱烈な信仰を捨てて、恍惚と死の中に個人がもはや個人ではなくなる世界を垣間見た苦行者。シュルレアリスムに接近しながら、その離反者を結集したブルトンの好敵手。哲学者と呼ばれるのを拒絶して、自らを聖者と位置づけて知の枠組みの中に取り込まれまいとした強固な意志。そして、それを体現したかのような苦悶のうちの壮絶な死。

バタイユという人間を一言で定義するなど、何人たりともなしうることではない。彼について語ろうとしても、ほんの一面に触れることしかできない。バタイユという名を聞けば、シュルレアリストが書いたポルノ小説のような『眼球譚』や、双子の兄弟の奇妙な死を扱った『Ｃ神父』、星空の下での墓場でのセックス、という異様なクライマックスへと至る『青空』などを、思い浮かべる方が多いのではないかと思う。

けれども、この章ではバタイユが書いた数少ない文学作品についてではなく、文学とはそもそも何であるかという根本的な問題をめぐって、いかなる考えを抱いていたかをたどることにとどめる。それを端的に教えてくれるのが、『文学と悪』という評論集である。その中でバタイユは文学を次のように定義している。

文学は交感（コミュニケーション）だ。交感は誠実さを要求する。つまり、厳密な道徳というものは、悪を認識するという共犯関係からの視点の中で与えられ、それが強烈な交感を打ち立てるわけである（1）。

バタイユにとって文学とは、孤立した人間が世界や他者と結びつ

く契機となるためのものだ。一般の社会道徳は善の中に人間を縛り、世界を構成する要素である悪から、我々の目をそらせようとする。けれども、ありのままの世界に触れるためには、社会道徳を無反省に受け入れるわけにはいかない。なぜなら、日常の生活で悪として退けられているものの中にこそ、本来の道徳は認められるかもしれないからである。

　私はもはや善を悪に対置するのではなく、善とは異なる「道徳の絶頂」を、何ら悪とは関わらぬ「衰退」に対置しようと思う。その悪の必要性が反対に、善の様式を規定するのである（２）。

　バタイユが『ニーチェについて』の中で述べているのは、力あるものはしばしば悪として規定されてきたが、厳密な道徳の見地からすれば、「絶頂」の位置にあるということである。悪とは一般に「衰退」と考えられがちだが、本来はむしろ、「道徳的絶頂」と関わりがある。ここにニーチェの考えたキリスト教道徳による、価値観の転倒を見ることができるだろう。キリスト教は弱者のための道徳を流布させ、本来称揚されるべき強さを忌避しようとしている、とバタイユは考えているわけである。交感を打ち立てることが悪とされるのなら、その最たるものはキリスト教徒にとって、キリストの処刑であるに違いない。

　十字架にかけることで、人間は悪の絶頂へと到達する。だが、その絶頂に達するまさにそのためにこそ、人間は神から分離されたままであるのをやめるのだ。そこで人間の交感が悪によって確実になる、ということが分かる。悪を欠いた人間存在は自己の内に閉じ籠もり、自立した球体の中に閉じ込められてしまう（３）。

生には多数の交感の可能性がある。しかし、この可能性がたまたま欠けるようなことがあったら、そのとき倦怠によって明らかになるのは、自己の内に閉じ込められた人間の虚無である。もし彼がもはや交感しなければ、分離された人間は虚弱になり、衰弱しつつ、（漠然と）自分一人では存在していないことを感じる。この内面の虚無は出口なしで魅力なく、彼を不快にするばかりだ（４）。

人間は悪に関わるという意識の中で、他者との交感が可能になる。文学は虚構という限定された枠の中ではあるが、悪に触れ他者を傷つけるという空想のうちに、交感を与えてくれるわけである。バタイユにとって文学が交感であるためには、悪が不可欠なものであることはお分かりいただけたと思う。では、悪とは具体的にどんなものなのだろう。

サディズムこそ悪である。物質的利益のために殺すことは、本当の悪ではなく、殺害者が期待される利益を超えて、打撃を与えることを楽しむ限りで、純粋な悪であると言えるのだ（５）。

ここにバタイユの探究した「供犠」の観念を見いだすことができる。供犠とは古代から行われている「生け贄にえの儀式」のことである。ここで見逃してはならないのは、他者に対する攻撃が単なる快楽としてではなく、相手の死の中におのれの死を見ようとする動きと、密接な関わりを持つ点である。

常に死が、少なくとも、持続の中に幸福を求める孤立した個人というシステムの破壊が、断絶──それがなければ何人も恍惚の状態に達することのない──断絶を導入する。断絶と死というこの動きの中で常に見いだされるのは、人間の無垢と陶酔感である（６）。

交感によってこそ人間は、孤立による衰弱と社会道徳による束縛から解放されるのである。一方、それに対する善はどのように考えられているのだろうか。

善は共通した利害への配慮の上に打ち立てられており、本質的には未来に対する配慮を意味している。崇高な陶酔、幼少期における「衝動」に類似した陶酔は、すべて現在のうちに存する。子供の教育の中で、現在の瞬間を偏愛することは、一般に悪であると定義されている（７）。

善とは社会的な利益を最優先にし、将来なしとげられるはずの目的のために、今この瞬間を犠牲にすることである。バタイユの求めている体験は、善とは真っ向から対立するものである。彼は「企ては実存のもっと後への延期である（８）。」とも言う。「企て」はすぐさま「労働」という問題に結びつく。こうした点から、バタイユが文学作品のテーマとして、何を扱うかが予想される。

労働によって生きる現実世界の原理は、悪による交感といった非日常的な世界と対立している。バタイユが描き続けてきたのは、交感を求めんがために、破廉恥な真似をもためらわない人間の姿である。悪のうちで最たるものは殺人であるが、彼がエロチックな描写を好んで描くのも、死との関わりにおいてである。したがって、日常の世界を忠実に描くレアリストの態度は、到底彼には受け入れられるものではない。

レアリズムは私に、間違っているという印象を与える。暴力だけがそうしたレアリストの体験の貧困さ、という思いから逃れさせてくれるのだ。死と欲望のみが息を詰まらせ止める力を持っている。過度の欲望と死のみが真理に達することを許すのだ（９）。

こうして見てくると、バタイユが世俗的なものに矮わい小しよう化かされている世界に疑問を呈し、隠されてきた聖なる部分を、世界に復権させせようとしているのが分かる。

描かれるべき対象が明らかになってきたところで、次にバタイユの言語観に触れてみよう。彼はその生涯において、言葉ではうまく言い表せないものを表現しようと苦闘していた。その意味で書くという行為は、矛盾をはらんだものだったに違いない。なぜかといえば、言葉というものは我々の生を表現するどころか、歪めてしまう危険さえあるからである。それに対する強い疑念を、バタイユが抱いていたことも見落としてはなるまい。

したがって、語ること、考えること、それは冗談を言うのでもない限り、実存をごまかすことだ。つまり、それは死ぬことではなく、死んでいるのだ。それは我々が日常うろついている、火の消えた沈滞した世界の中へ進むことだ（10）。

聖なるものを欠いた日常生活は、世界の全体像を表していない、という限りでは生気を失ったものである。ところで、我々が用いている言葉すべてについて言えることだが、とりわけバタイユの母語であるフランス語は、理性的な言語であるとフランス人自身によって考えられてきたし、理性に反するものを排除する傾向が強いとされている。我々日本人が何気なく書いた文章が、論理的ではないためにうまくフランス語に訳せない、という経験をされた方も多いのではないか。

言葉が論理に忠実であろうとすればするほど、言葉で表現できる範囲は制限を受けることになる。うまく言葉で表せないものは、単に無視されるか、あたかも存在していないかのごとく扱われてしまいかねない。言葉に対するこうした絶望感は、以下の文章でも容易

にうかがうことができよう。

認識するとは次のようなことを意味する。既知のことに結び付けること。未知のことが他の既知のことと同じである、ということを把握すること（11）。

我々は理性的な言語を用いる限り、この知の円環から抜け出すことができない。言語に対する信頼の上に成り立っているものこそ、「知」に対する愛、すなわち「哲学」という学問である。

私はお話ししました、哲学は労働であり、したがって信頼である、と。哲学はたとえ疑いがある時でも、初めに見込まれた結果を常に前提とします。そしてとりわけ、哲学が可能であるということを少なくとも前提とします。しかし、我々はもっと先に進まなければなりません（12）。

哲学が労働であること、また、哲学は対象が未知のままであることを認めないために、既知の領域から出られず、未知のことを既知に結び付ける作業に終始すること、その二重の観点から哲学はバタイユの期待を裏切ることになる。そこで「哲学」に絶望したバタイユは、「文学」の言葉、とりわけ「詩」の言葉に、人間の理性の限界を突き破る可能性を見いだそうとするわけである。

詩は既知のことから未知のことへと導く（13）。

詩においては「意味されるものシニフィエ」は、必ずしも規定され得ないことに注目するわけである。表現し難い事柄であっても、比喩によって暗示することはできるだろう。初めから既知のことに矮小化してしまうことなく、書き進める過程で未知のことを見つめ

続け、知り得ないと考えられていたものまで、把握可能にしようと努めることはできる。この問題に関して、ジャック・デリダは次のように指摘している。

　確かにバタイユは時として、詩的で恍惚とした聖なる言葉を、「明白に意味を示す言説」と対立させる（14）。

　人間の知性や論理は、隷属的な労働である哲学との関連で発達したものであるが、バタイユの求める聖なる世界を表現し得る詩的な言葉は、「意味されるもの」に縛られない限りで自由である。ただし、問題はそれほど単純ではない。というのも、バタイユが求めているような特権的な言葉が、期待に応えられるものだと考えるのは、余りに素朴すぎる考えだからだ。それに関して、デリダは次のように続けている。

　しかし、この至高の言葉は、他の言説、明白に意味を示す言説の傍らで展開される、他の（言説の）連鎖ではない。一つの言説しかないのだ。その言説とは意味のあるものだ（15）。

　二種の言説とは仮に立てられた区別であり、現実には一つの言説が存在するだけである。ただし、この一つの言説の中に、哲学的・詩的といった二極の傾向が認められるのである。両者の違いは程度によるものに過ぎない。

　バタイユは文学作品を書き、哲学的研究にも携わったわけだが、言語の内にある二つの傾向は、彼の著作にあっては混在している。つまり、小説の内部に作者の思索の跡が認められ、思想的探究がイマジネーション豊かな言葉で語られているのである。デリダは詩的な言葉を、明白に意味を示さないという傾向から、日常用いられている言葉と一応は区別している。デリダは前者を至高の沈黙、後者を分節言語として考えている。

分節言語を排除することで、至高の沈黙は、したがって、ある意味では、意義作用の源泉としての示差性とは無縁なのである（16）。

ここで語られる「示差性」とは、言葉が実体として存在するのでなく、他との差異によって認められることを表す。例えば、イヌという言葉はオオカミとの違いによって成り立っている、ということである。そうした日常言語と、詩的言語は関係ないと、デリダは述べているのである。

なぜ至高の「沈黙」なのか。それは詩的な言葉が、明白に「意味されるもの」を表さない点にある。明白な指示対象がある、というのが、言語に対する暗黙のうちの了解であり、それを詩的な言葉は違反している、という意味で「沈黙」なのである。

これは思想的探究をする上では障害となる反面、既知の概念に縛られずにすむ、という利点がある。詩的なイマージュに頼ることで、哲学は既知の円環から逃れられる可能性を持つ。ただし、その内容を把握しないうちに書く、という態度は、思いもかけぬ成果が期待できると同時に、その概念を論理的に立証出来ないばかりか、全く見当違いの答えに導くかもしれぬ、極めて危険な賭けともなるのである。

こうした思考の賭けに対して、バタイユ自身の見解を的確に表現している一節が『内的体験』の中にある。そこでは彼が、二種の言語の間で揺れているのがよく分かる。

もし私が「一人の人間はもう一人の人間の鏡である」と言えば、私は自分の考えを表現したことになる。しかし、もし「空の青は幻のようだ」と言う時は、そうではない。もし私が「空の青は幻のようだ」と、自分の考えを表現する者の口調で言えば、私は滑稽な者となる。私の考えを表現するためには、個人的な見解が必要だ。私

の漏らす本心はこうだ。つまり、見解など重要ではない。私は我身を尖塔へ運ぶことを望むのだ（17）。

まずここから読みとれることは、バタイユの詩的言説に対する好感であろう。それは哲学的言説への根深い不信感の表れでもある。言葉で表し難いことを、いかに言葉で表現していくか。問題は再びそこに戻ってくるのである。

言葉というものが、十分な表現能力を欠いているなら、それが表現する「個人的な見解」など、当てに出来ないではないか。しかも、すでに既知の内容となった「見解」を表現する必要など、未知のものを理解しようとしているバタイユにとって重要だろうか。それは単にその内容を他者に伝達する行為でしかない。

バタイユは未知のものを知るためにこそ、ペンを手にしているわけである。もし、言葉でそれを知ることができなかったら、詩的なイマージュに頼ることで、それに触れることを願うのだ。「我身を尖塔へ運ぶ」ことで、未知の対象へ身を投げ出す方を選ぶのである。

では未知の対象への接近は、詩的言説によって果たして可能なのだろうか。バタイユは小説『C神父』の中で、イマジネーション豊かに、その可能性を考察している。対象を描こうとする執念と絶望感が、バタイユの求める恍惚の感覚をもって表されている。

私はばかみたいにぼんやりと、文学が出会っている困難を、正確に表現する方法を思い描いた。その対象とは完璧な幸福であり、道路を突き進む車のようなものだ、と思った。私はまず、この車の左側に沿って、流星のような速さで追い越すことを期待して進むだろう。この車はその時、いっそう突き進んで少しずつ私を逃れ、エンジンを全速力にして私を引き離してしまう。車が引き離す正しくこの時こそ、追い越すことへの、そしてついて行くことへの無力を知らしめることで、作家の追求する対象のイマージュとなるのである。この対象は把握されることなく、努力のぎりぎりの、せっぱつ

まった緊張において、言葉から逃れるという条件でしか、作家の対象とはならないのである。少なくとも私は、速い車に引き離されることで幸福に達した。もしこの幸福が私の手に届かないものと見えていなかったら、結局私から逃れていってしまっただろう。というのは、速い車の方は何も把握することはないが、一方それについて行く遅い車の方は、速い方から後退しているような印象を受けるその瞬間に、真の幸福を意識するのだ（18）。

このように作家は追求する対象のイマージュを、言葉を用いて追い続けることしか出来ない。この対象は「せっぱつまった緊張において、言葉から逃れ」てしまう。対象から「引き離されることで幸福に達した」という意味は、バタイユの思想を考える上で見逃すことができない。これは逆説的な響きを持った表現である。

引き離されることで、どうして幸福に達するのだろうか。それは我々の力の及ばぬ対象こそ書くに値するからである。そうでない対象は把握された瞬間、既知のものに矮小化されかねないからである。もし作家が対象を描写可能なものの範囲で満足していたら、未知のことを既知のことに結び付けるだけで良しとする哲学者と、同じ誤りを犯すことになりはしないか。実際は前進しているにもかかわらず、見かけ上は速い車の方から後退しているような印象を受ける。このイマージュの中にこそ、バタイユの幸福感は巧みに暗示されており、少なくとも、作家が言葉と格闘している最も理想的な姿がはある。

言葉という不完全な手段を用いて、作家は未知の対象を追い求めなければならない。そこにはいささかの妥協は認められない。対象が逃れ去るために、一時的には無力感に襲われるかもしれない。対象から遠ざかっていく錯覚にとらわれながらも、実際には言葉によって前進を続けているのである。

この錯覚が幸福感をもたらすのはなぜか。可能な限り対象を追う姿勢は、最後まで貫かれているからである。結果的に敗北したとしても、初めから既知のテーマで満足するような屈従は味わずにすむ。さらにこの錯覚は対象がそれだけ我々の力を超える、追究に値

するものであることを証してくれる。
　バタイユの晦かい渋じゅうな態度がそこで明らかになってくる。哲学の限界を越えるために詩的イマージュに頼るものの、それによって対象を描き切る可能性を初めから認めていないのである。ただし、哲学が描き切れないその先へ、イマージュは運んでくれるというのである。そこに投げ出された作家は対象が走り去っていくのを見る。人間にとっての「可能事の極限」まで、ともかくたどり着くことはできたわけである。

　バタイユの思考が妥協を許さない、厳格なものであることがお分かりいただけたと思う。彼は安易な結論を頑として退け、一応出た解答も突き詰めて問い直すことを忘れない。先に述べた詩的言説の限界に関しては、以下のような言葉の中にも見て取れる。

　詩的イマージュは、たとえ既知のことから未知のことへと導くにしても、未知のことを具体化する既知のことに結び付いており、詩的イマージュは既知のことを引き裂き、この引き裂きの中で生を引き裂くにもかかわらず、既知のことによって維持されている。だから、詩はほとんど完全に失墜した詩であり、隷属的領域から抜け出した（高貴な、荘重なものとして詩的な）イマージュの享受であるのは真実であるとしても、未知のことへの接近である、内的な破滅からは拒まれているということになる（19）。

　物事を根源まで突き詰めていくと、どうにも解決し難い地点に至ってしまうものである。思索を押し進めていく限り、バタイユの提出した疑問に誰でも突き当たってしまう。
　とはいっても、ここでもう一度確認しておく必要がある。未知のことを既知のことへの依存から引き離すことが、果たして人間にできるだろうか、という根本的な問題である。これは詩に限られた問題ではない。既知のことが介在していなければ、たとえば死というものでさえ、片鱗すらうかがうことは不可能ではないか。我々は他

人の死によって、自分がやがて死ぬ存在であることを知る。未知のことを未知のまま手にすることなど、ほとんど絶望的であるとしか言いようがないのである。書く者にとっては、先に述べた「可能事の極限」を目指していくことしか、残されていないのではないだろうか。
　さらにバタイユは詩を書く際の危険を挙げている。これは詩を書くという行為をする際に、よほど心しておかなければとらわれる罠である。

　供犠執行者、つまり詩人は、たゆみなく破滅を言葉のとらえ難い世界へもたらすことで、文学上の宝を充実させることにすぐさま疲れてしまう。そのように詩人は運命づけられているのである。もしその宝に対する嗜好を失えば、彼は詩人であるのをやめるだろう（20）。

　詩人にとって頼りにできるのは、自身がつづる言葉だけである。未知のことを可能な限り歪めずに詩の中に取り入れることは、言葉によって成立している詩の世界そのものの存立さえ、破滅の危機にさらすことになる。
　そこで、詩人は選択を迫られることになる。あくまで未知のことを見つめ続けた場合、書くことによって得られるはずの文学上の宝は、失われてしまうかもしれないという恐れを抱いて。
　詩人が哲学者と異なる点は、未知のことを既知のことに矮小化しないところにあった。この詩人の立場を貫くためには、破滅を覚悟した上で、あくまで未知のことを未知のままに表現しようという、絶望的な努力が要求されているのではないか。

　詩の非意味の上にそびえることのない詩は、空虚な詩、美しい詩でしかない（21）。

詩への憎しみ、憎しみのみが、真実の詩に到達するように私には思えた（22）。

バタイユの要求する、この厳格さは何を意味するのだろうか。詩をぎりぎりのところまで追い詰めていく態度は、書く者としての自戒として解釈すべきものかもしれない。

言葉で表し難いものを言葉で表すためには、詩の言葉でさえ必ずしも有効ではない。未知のことに目を向け続けることは、詩を芸術作品に仕立て上げようとする態度と対立する。その困難な可能性にバタイユは賭けているのである。

未知のことに近づくために哲学に絶望したバタイユは、今度は詩にも厳しい判断を下さざるを得なくなる。というのも、詩的な言説を用いることで、未知のことを既知のことに矮小化する誤りは避けられるように見えても、詩の限界を常に意識した上でなければ、真実に触れるものとはなり得ないからである。残された道は限界を打ち破るべく、生のある限り書き続けることにあるのだろう。

注

（1）バタイユ全集（ガリマール社版）　第 9 巻　pp.171 ~ 172
（2）同、第 6 巻　p.42
（3）同、第 6 巻　p.43
（4）同、第 6 巻　pp.46 ~ 47
（5）同、第 9 巻　p.176
（6）同、第 9 巻　p.183
（7）同、第 9 巻　pp.179 ~ 180
（8）同、第 5 巻　p.59
（9）同、第 3 巻　p.101
（10）同、第 5 巻　pp.59 ~ 60
（11）同、第 5 巻　p.127

（12）同、第８巻　p.202
（13）同、第５巻　p.157
（14）Ｊ□デリダ『エクリチュールと差異』（スィユ社版）p.383
（15）同、p.383
（16）同、p.386
（17）バタイユ全集（ガリマール社版）　第５巻、p.82
（18）同、第３巻　p.275
（19）同、第５巻　p.170
（20）同、第５巻　p.172
（21）同、第３巻　p.202
（22）同、第３巻　p.101

主要参考文献

ジョルジュ・バタイユ著
『文学と悪』　（山本　功　訳　紀伊国屋書店）
『内的体験』　（出口裕弘　訳　現代思潮社）
『有罪者』　（出口裕弘　訳　現代思潮社）
『ニーチェについて』　（酒井　健　訳　現代思潮社）
『眼球譚』　（生田耕作　訳　角川書店）
『Ｃ神父』　（若林　真　訳　講談社）
『青空』　（天沢退二郎　訳　晶文社）

ジャック・デリダ著
『エクリチュールと差異』
（三好郁朗　他訳　法政大学出版局）

自由と死

ジョルジュ・バタイユは一九三四年一月から、アレクサンドル・コジェーヴによる、ヘーゲルの『精神現象学』に関する講義に出席している。バタイユは『内的体験』をはじめとする著作の中で、しばしばヘーゲルに言及しているが、その理解はコジェーヴの解釈に沿ったものである。「主人と奴隷の弁証法」について、バタイユはヘーゲルの出した結論に、否定的な見解を示さざるを得なくなる。というのも、「企て」によって目的を達成するために、人間は「労働」に従事しなければならないからである。

まさに労働の定義が少なくとも、私の示したいことを垣間見せてくれるようです。労働とは典型的な企てであって、つまり、現在の態度が後の結果に従属した活動です。要するに労働の中には、求めている結果に対する人間の従属があるわけです（１）。

ヘーゲル哲学を意味による厳密な体系と認めた上で、限界に鋭いメスを入れることを忘れてはならない。バタイユが探究しているものは、哲学がその体系の中に収め切れぬ外部にある。

ヘーゲルは曖昧な精神が当時頼りにした優柔な譲歩を退けたという点で、間違っていたのではなく、実存と労働（推論的思考・企て）を混同することで、世界を世俗世界に矮小化してしまったのである。ヘーゲルは聖なる世界（交感）を否定する（２）。

ヘーゲルの思考に対し、バタイユは何に異議を申し立てているのか。「企て」「従属」を基本的原理とする「労働」が、ヘーゲルの弁証法では、奴隷の主人に対する勝利によって称揚されている点。

それと同時に、この世俗世界を世界全体と混同し、既知の概念から既知の概念への、連鎖に過ぎぬ知の円環の内に止どまって、外部にある聖なる世界を否定した点である。それについて確認するために、レーモン・クノー編によるコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』に、直接当たってみることにしよう。

　ヘーゲルよれば、人間はまず他者がおのれの価値を認め、他者がおのれを自律した存在である、と承認することを求める、という。そのために生命を賭けた戦いが展開される。

　さて、人間的現実は、認知をめざす戦いの中で、また、戦いが意味する生命の危険によってのみ、作り出され構成されるのである（３）。

　戦いの中で危険を顧みずに奮闘したものは「主人」となり、おのれの生命を危険にさらすのを拒んだ者は「奴隷」となる。この戦いの目的は「認知」であった。

　したがって、戦いによって敵を殺すことは、人間にとって何の役にも立たない。人間は敵を「弁証法的に」抹殺しなければならない。つまり、敵に生命と意識を残しておき、敵の自律性を破壊するに止どめておく必要がある。人間はおのれに対立し、おのれに逆らって活動する者としてのみ、敵を抹殺するのでなければならない。言い換えれば、敵を奴隷化しなければならないのである（４）。

　ところで、主人は奴隷を道具として支配する。奴隷を人間として認めないことから、主人がおのれの価値を奴隷に「認知」させようと思っても無駄である。奴隷は主人にとっては、動物と変わりがないからである。主人は奴隷の媒介によって、世界に存在する事物と関わるようになる。

努力の全体は奴隷によってなされ、主人はもはや奴隷の用意してくれた事物を、消費することで否定し破壊し、享受しさえすればよいのである（５）。

それゆえ、他者（奴隷）の労働によってのみ、主人は自然に対して自由であり、したがって、自身に対して満足するのである。しかし、彼が奴隷の主人であるとは言えない。というのは、主人は純粋な威厳のための戦いの中で、おのれの生命を危険にさらし、（彼の）自然から、まず解放されたからである……（６）。

人間の特性は、与えられたままの自然な状態にある事物を、自らの役に立つように変えるところにある。主人は奴隷を支配することで、現状に満足してしまうのである。それによって、生命を賭けて戦った意義は失われていく。事物と乖離することで、主人は生きていくために、奴隷に依存するようになる。主人たる資格は、ここで失われるというわけである。

というのは、まず人間は、主人であれ、奴隷であれ、満足した人間が必然的に奴隷となるからである。より正確に言うなら、奴隷だった人間は奴隷の身分を経ることで、自身の隷属を「弁証法的に抹消」したのである（７）。

奴隷だった者は、労働における事物との関わりにおいて、生命を賭けたことになる、というのがヘーゲルの主張である。労働を通してこそ、奴隷は主人をおのれに依存させることができる。

無為な支配は袋小路に入っているが、勤勉な隷属はうらはらに、人間の社会的歴史的全進歩の源泉である。歴史とは働く奴隷の歴史

である（８）。

　こうしてヘーゲルは、奴隷の勝利を必然的なものと考え、その「弁証法」を締めくくろうとするのである。

　したがって、労働によって、労働によってのみ、人間は客観的に人間として、自己を実現するのである（９）。

　奴隷のみが自身を形成し隷属の中に据えた世界を変形し、自身によって作られた世界を創造し、その世界で解放されるだろう。そして奴隷は、主人のために強いられ苦悩に満ちて実行される労働によるしか、そこに到達しない。確かに、この労働はそれだけでは、奴隷を解放しない。しかし、この労働によって世界を変形することで、奴隷はおのれ自身も変わり、こうして、新たな客観的環境を生み出し、それによって、最初は死に対する恐れによって拒んでいた、認知のための解放闘争を、再開することができるのである（10）。

　果たしてヘーゲルの「主人」は、生命を賭けて、つまり、死を覚悟して戦ったのだろうか。彼は当初、人間が自己を創造することと、その死が現実化することを、同一視していたという。

　しかし、ヘーゲルは人間の実現は現実の死の中で、つまり、まさしく消滅によってしか完全に実現され得ない、とはもはや言わない。問題となっているテクストの中で、ヘーゲルは明白に、人間存在を実現するためには、生命の危険だけで十分である、と言っている。自ら進んでおのれの生命を危険にさらしはしたが、死を逃れたものが、人間的に生きることができる。つまり、自然的世界のただ中において、経験的現実存在（現存在）の中で、人間として自身を維持するのである（11）。

「死を逃れた者」でなければ、生きることができない、と言うのは当たり前のことかもしれない。しかし、問題となるのは「人間的に生きる」ということである。ヘーゲルは人間の特性を、自然からの解放の内に見いだしている。「認知」という純粋に抽象的なもののために、生命を危険にさらすことの中に、ヘーゲルは自然の秩序に対する違反を、見ていたのではなかったのか。実のところ、ヘーゲルの「主人」は死を恐れているのではないか。

バタイユの視点に戻ることにしよう。彼は「労働」を称揚し歴史を「働く奴隷の歴史である」と規定するヘーゲル流の考えを批判する。というのも、「聖なる世界」を否定する立場は、世界の全貌をとらえていない、と考えられるからである。さらに、「労働」とは現在を未来のために従属させることでもある。

なぜ死を恐れるのか。死は「労働」と異なり、何らの報酬も与えてくれない。そして、その中に自己は消滅してしまうのである。しかし、そうした死の中にこそ、「人間的に生きる」ための鍵は潜んでいないだろうか。バタイユが弁証法に批判的であるのは、「企て」の典型たる「労働」の中に人間の意味を見いだそうとする、偏狭な価値観が認められるからである。「企て」に対するものとして、彼は「供犠」という概念を提出する。

企ての反対は供犠である（12）。

実際に死が訪れる時、人間は未来に対する配慮を失ってしまう。犠牲になるものばかりか、その儀式に参加している人々にも、人間の力を越えた死の持つ力が伝わっていく。

そして、企ての中では結果のみが重要である時、供犠の中では、行動自体こそが自身の内に価値を集中させるのである（13）。

　こうした至高の瞬間をバタイユは好む。バタイユにとって大切なものは、現在を自由に生きることなのではないか。「労働」に対する批判も、それが人間を疎外に追い込み、隷属させているからであろう。バタイユの思考が極めて厳密である、ということは、お分かりいただけたと思うが、あくまで自由を求め、隷属性を逃れようとするとどうなるか。

　何かを求める時、それが何であれ、至高な生き方はしていない。我々は現在の瞬間を、それに続く未来の瞬間に従属させているのである。我々は恐らく、努力の末に至高な瞬間にたどり着くだろう。実際、努力は必要なのかもしれないが、努力する時と、至高な時との間に、否応なく断絶があって、それは深淵であるとさえ言えるだろう（14）。

　至高な瞬間を求めること自体が、「求める」ことの意味によって隷属的になるのである。ただし、バタイユは至高なものの存在を、否定してしまったわけではない。彼は自らの厳密さによって袋小路に入っている。ここで押さえておく必要があるのは、バタイユにとって自由が、かけがえのないものである、ということである。

　自由について考えを掘り下げていこう。これは先に挙げた「人間的に生きる」という問題と関わってくる。自由を失ったという時点で人間は拘束され、自律性は奪われてしまう。ここでふたたび、ヘーゲルの思想との接点を探ってみよう。それによって、「自由」と「死」の関係も明らかになるかもしれないからだ。ヘーゲルは人間の特性を、次のように考えている。人間にとっての現実は、永遠に同一のものではなく、時間的に前進する自己創造の行為である、と。

　この人間の自己創造は、（自然的・人間的な）所与の否定によって実行される（15）。

人間は世界を変えることによって、自己を生み出していく。自然から与えられたものに満足しないところに、人間性の顕現を見るわけである。人間が自己を創造するものであるのならば、常に自身も変化し続けるはずである。永遠の生命や不変性とも無縁でなければならない。これは人間が自由を得るために、絶対見逃してはならない点である。

さて、ヘーゲルにとって、「精神的」ないし「弁証法的」存在は、必然的に束の間の有限なものである。無限で永遠の精神、という、キリスト教的な考えは、それ自体で矛盾している。無限の存在は必然的に、「自然の」与えられ静止した存在、永遠に自身と同一の存在である。そして、生み出され、生み出す「力動的」でさらには、歴史的ないしは「精神的」存在は、必然的に時間の内に限定された、つまりは本質的に死すべきものである。ユダヤ・キリスト教的伝統は、このことは都合よく納得してしまった。魂の不死を認めながら、神の世界の実在を認めたのだ。その神の世界は、人間の死ののち、人間にとって「自然の場所」となる。（この死は人間を、この世の自然的人間的な世界の構成要素としては消す。）そして、ことの論理的な成り行きによって、キリスト教徒の思考は、不死の人間を、永遠で無限の超越的な神に従属させねばならなかった（16）。

人間が自己を生み出し、世界を変える者として存在するには、永遠の神に従属するわけにはいかない。人間が本性を発揮するのは、「所与の否定」という自由を享受した時である。神の世界が仮に実在するとしたら、そうした自由は当然許されなくなる。自己創造という可能性も、否定されざるを得ない。人間は死においてこそ、絶対的な自由を確保するはずである。その自由のためには、神への従属を強いるような、死後の世界が存在しては困るのである。ここで動物の死との違いが明らかにされなければならない。

人間は本質的・自発的に死すべき者でなければ、自由ではあり得ない。自由とは所与に対する自律性であり、つまり、与えられたままとしての所与を否定する可能性である。そして、自発的な死（自殺）によってのみ、人間は実存におけるいかなる与えられた（＝課された）条件の支配をも、逃れることができるのである。もし人間が死すべき者でなければ、もし「必要」がないとして、自らに死を与えることができなかったら、人間は存在──この場合「神」と呼ばれるに値する存在──によって与えられた総体性によって、厳密に規定されることを逃れることはないであろう（17）。

つまり、人間が自然のもしくは神の秩序から、完全に自由になるためには、動物のような「自然な」死ではなく、「自発的に死すべき者」でなければならない。キリスト教において、自殺が厳しく禁じられているのも、それが神の秩序に対する反逆だからである。

ヘーゲルにとって、人間の自由には「自発的な死」が不可欠である。後にヘーゲルは、この死を「生命の危険だけで十分である」と言い換えてしまっているが。生きて「所与を否定」する「自由」を得るために、人間は「労働」に従事しなければならなくなる。現実の死を恐れたばかりに、人間は「労働」という別種のものに、隷属しなければならなくなるのである。

バタイユにとって死とは何か。ヘーゲルの場合のように、バタイユの考えている死を、自然の秩序からの解放、という観点からとらえ直すことも必要であるかもしれない。

不安をかきたてる死の性格は、人間が苦悩を持つことへの欲求を意味している。この欲求がなければ、死は人間にとって、容易なように思われる。苦しんで死ぬ人間は、自然から遠ざかり、幻のような、人間的な、芸術のために作られた世界を生み出す。我々は悲劇的な世界の中に、「悲劇」が完結した形である、作り物の雰囲気の

中でくらしている。動物にとって悲劇的なものは何もない。動物は自我という罠の中に陥ることがないのだ（18）。

「苦悩を持つことへの欲求」こそ、人間を動物的な死と隔てるものである。人間は「死」において「自然から遠ざかり」、「自我」の消滅という恐怖から目を逸らすために、「幻のような、人間的な、芸術のために作られた世界を生み出す」というのである。

　この悲劇的、人工的な世界の中でこそ、恍惚が生まれる。間違いなく、恍惚の対象全体は芸術によって生み出される。「神秘的認識」全体は、恍惚の啓示的価値に対する信仰によって成り立っている。逆に、その認識を虚構として、ある意味で、芸術における直観と類似したものとして、見なければならないだろう（19）。

　人間は苦悩の中に「恍惚」を見いだす。その「恍惚」を「啓示的価値」のあるものとして認めることで、「死」を動物的な死とは異なるものに変えてしまう。「自然から遠ざか」ることで、「死」という絶対的で未知なものに、絶望的な抵抗をするのである。「死」はここでは、ヘーゲルの場合のように、「自然」という秩序から逃れる契機となり得るだろう。「恍惚」は芸術作品からも生み出されるが、死を前にした人間の「恍惚」自体が、芸術におけるように、虚構によって成り立っている。

　心は反抗する限りで、人間的なものである。「それは、人間であることは（法の前で屈しない）ということを意味する」（20）

　詩人は自然を全く、弁護しないし、受け入れもしない。本当の詩

は法の外部にある。しかし、詩は結局、詩を受け入れるのだ（21）。

　秩序に対する人間の反抗的態度は、芸術家、とりわけ、詩人において顕著に現れる。未知のことを見つめ続けることができず、詩に甘んじてしまう、という限界を認めつつも、この抵抗は、「書く」という行為の中で、人間を自然に対する隷属から解き放つ「死」と結びつく。

……終局に向かって書きながら、私は理解した、死ぬことへのノスタルジーを、法から無縁となり、おのれの名において行い、来るべき時とは何の関わりもない瀕死の者のように、自由になることへの、ノスタルジーを抱いていることを（22）。

　バタイユは人間の死を動物の死と峻別し、死ぬことの苦悩によってもたらされる「恍惚」の中に、「自然」の秩序からの、あらゆる隷属性からの解放を見、「書く」行為の内に、それを可能にする死への思いを抱いたのである。この人間的な死は、自然の秩序に逆らう「自発的な死」というヘーゲル的概念と、極めて近接した位置にありながら、終着点はかなり異なったものになりそうである。
　ヘーゲルは究極的な自由よりも、「人間的に生きること」を優先させるため、人間を「労働」に従事させる。一方、バタイユはあくまで「自由」を捨てずに、「死」という未知の対象に魅せられ続けるのである。バタイユが厳格におのれの主張を貫いた場合、もはやこの世界に生き続けることさえできないだろう。ヘーゲルの考えるように、バタイユ自身も生きるためには「労働」に従事しなければならなかったのだから。ここまで自分を追い詰めるところに、バタイユの思考方法の徹底した態度を見るべきだと思う。

　注

(１) バタイユ全集第８巻
（ガリマール社版）p.239
(２) 同第５巻 p.96
(３) アレクサンドル・コジェーヴ著
レーモン・クノー編
『ヘーゲル読解入門』p.19
(４) 同 p.21
(５) 同 p.23
(６) 同 p.24
(７) 同 p.25
(８) 同 p.26
(９) 同 p.30
(10) 同 p.34
(11) 同 p.570
(12) バタイユ全集第５巻
（ガリマール社版）p.158
(13) 同第５巻 p.158
(14) 同第８巻 p.207
(15) アレクサンドル・コジェーヴ著
レーモン・クノー編
『ヘーゲル読解入門』p.532
(16) 同 pp.537～p.538
(17) 同 p.557
(18) バタイユ全集第５巻
（ガリマール社版）p.88
(19) 同第５巻 p.88
(20) 同第３巻 p.217
(21) 同第３巻 p.218
(22) 同第３巻 p.51

『Ｃ神父』について

ジョルジュ・バタイユの数少ない小説の中で、ここでは彼の思想との関わりが明確に読み取れる『Ｃ神父』について、ささやかな私見を述べてみることにしよう。人間の知性にとっての限界である「可能事の極限」に達することに、生涯を捧げたと言っていいバタイユは、「未知」のことを「既知」の言葉に矮小化することなく把握しようと、執筆活動を通じて格闘し続けたわけだが、「未知」の対象のうちでとりわけ不可解極まりないのが「死」の問題であった。
「理性」ではとらえ切れぬ現象、例えば「恍惚」も根源をたどれば「死」の問題と関わってくる。男女のセックス一つを取ってみても、それは孤立した自我意識の喪失を目指しており、その結果として子孫を残すということは、自身がやがて死にゆく存在であることを前提としている。
　にもかかわらず、人間は自らの死そのものを体験することはできない。だからこそ、他人の死の中におのれ自身の死を見る「供犠」が、バタイユの関心を強くとらえたというわけである。相手を生け贄にするこの儀式を通して、その場に居合わせた者に死の効果が行き渡ることで、日常における自我の枠は打ち砕かれて、人々の間に「交感」が生まれてくるのである。この殺害行為は「悪の絶頂」へと否応なく追いやっていく。
　バタイユにとって悪によってもたらされる「交感」こそ、文学の生命を支える根幹なのであった。宗教がかつて担っていた役割を今や文学が負っている、という考え方が生まれたのも、「神の死」を唱えたニーチェ以降の時代に生きる我々にとって、人間らしく生きるには「交感」が不可欠であるという、バタイユの信念があったからに他ならない。
　前置きはその位にして、実際に『Ｃ神父』の内容を分析していこう。一九五〇年に刊行されたこの小説は、シャルルとロベールとい

う双子の兄弟の物語である。全体の内容に目を向ける前に、作品の入り組んだ構成に注目する必要がある。第一部は「刊行者の物語」で第二部・第三部は「シャルル・Cの物語」、第四部は「C神父の手記」、そして第五部がまた「刊行者の物語」である。

なぜこのように複雑な構成でできているのか。その謎を解く鍵は、主人公が双子の兄弟である点に存するようである。刊行者は外部から二人の運命を観察する立場にある。物語の冒頭近くで双子の兄弟の関係は、以下のように歯に衣着せぬ調子で描かれている。

ロベールは私(刊行者)を魅惑した。彼はシャルルを滑稽化したような瓜二つの人物で、いわば法衣に身をやつして打ちひしがれたシャルルだった(1)。

私(シャルル)は目がきいて本心を偽り感じのよいこの男(ロベール)を見た。かつて私は彼のことを自分自身の分身だと考えていた。彼は聖職のおかげで、他人ならぬ自分自身を偽る力を得ていた(2)。

兄ロベールは聖職者であり、この小説のタイトルになっている「C神父」である。彼は自らの欲望を隠すのに長けており、偽善的な信仰生活を送っている。一方、弟のシャルルは兄を深く愛している反面、ロベールの偽善的態度が我慢ならず、兄を堕落させるためにさまざまな挑発を行い、結果的に破滅へと導いていくのである。

ある日二人は教会の塔に昇る。その時、幻覚にとらわれたシャルルは自殺未遂を犯す。第二部の初めに出てくるこの事件の描写では、バタイユの好んで使うおぞましい表現に目を奪われそうだか、描こうとした意図そのものを見失ってはならない。

私(シャルル)は梯子で宙吊りになっていた。制服を着た死刑執行人に囲まれて、瀕死の状態となった兄を見た。怒りと息苦しさが

入り交じり、際限もなくみだらな叫びをあげ、糞便をたらし膿を出して……新たな残忍さへの期待の中で、苦痛は著しく増大し……しかしこの感情の乱れの中で、神父への憐憫が脈打っていた。私自身息詰まりながら脈打っていたのだ。塔の中での墜落は、宇宙をめくるめく深淵に変えていた……私は実際に落ちた。しかし、からくも危ういところで神父が腕の中に私をとらえた（3）。

この場面においてシャルルはロベールを自殺の道連れにする誘惑にかられたのであるが、「兄への憐憫」によってそれを果たせなかったのである。自分一人で死ぬこともなく、かえって兄に助けられることによって。この一瞬の出来事においてシャルルの目には「死」が「めくるめく深淵」と映ったわけである。

孤立した人間にとって、死が魅惑するものとして現れることがある。例えば、愛する人と別れるくらいなら、むしろ死を選ぶ若者が少なからずいるように。自我という閉塞状態から逃れるべく、シャルルは自らの分身であるロベールとの間にある壁を、何としても取り除こうとしているのではないか。たとえ二人の生命が危機にさらされようとも。

悪こそ強烈な交感を打ち立てる、というバタイユの主張を、ここで思い出しておく必要がある。ロベールを破滅の危険に追いやることは、とりもなおさず、兄の偽善的な面の皮を剝がすことを意味する。そうして両者の断絶を解消することで、塔の底への墜落のわずかの間、ロベールとの一体感を得ようとしたのではないか。一瞬の恍惚のために兄の命までを犠牲にしようとする欲望には、『内的体験』で語られている「供犠」のテーマが、ほとんどそのままの形で現れていると思われる。

仮に兄を殺害するだけであったら、シャルルは一瞬の恍惚の後にまたこの世界に一人取り残されてしまうだろう。この恍惚を一過性のものではなくするには、供犠によってロベールとともに、シャルル自身も死ぬ必要があるに違いない。ただし、恍惚を感じる主体も失われれば、すべては無に帰するだけかもしれないが。

こうして死の誘惑に駆られたことで、ロベールとの断絶を解消し

ようというシャルルの欲望は、否応なく高じていくことになるのである。そこで直接相手の生命を危険にさらさずに、精神的に破滅させようという試みがなされていく。つまり、兄を自らが生きている破廉恥な世界に引き摺り下ろすことで、聖職者としては命を絶たれるように。

　物語の前半で描かれているシャルルの意図は、二人の生を保ちつつ放縦な世界において連帯感を得る、という点にある。そこまで読み進めたところで、この二人が双子の兄弟であることを思い出す必要がある。

　シャルルにとってロベールは、自らの意識の内部に存在する不透明な部分、としてとらえられている。分身であるロベールにそれが投影されているわけである。ロベールの偽善的態度によってそれが不透明と映っていることと考え合わせれば、ロベールの内心を暴くことによって、シャルルの意識は疎外状態から抜け出せるのでは、という推測が成り立つ。

　ここでバタイユの『エロティシズム』で提出された、「禁きん忌き」と「侵犯」の弁証法を思い起こす必要がある。消極的な感情に支配された時には「禁忌」に従い、感情が積極的な時にはそれを「侵犯」する、という。

　ところで一人の作家の小説を、その思想的背景から解釈する際には、慎重な態度が要求されるのが常である。作家の説く抽象概念を、登場人物にそのまま当てはめて考えるほど、安易な解釈はないとの批判も十分に心しておく必要がある。

　ただし、バタイユのように文学作品と思想的な著作が相互に緊密に関わり合っている場合、小説を独立したテクストとして扱うこともできない。登場人物の行動がいかなる思想的背景のもとに展開されるか。

　以下に述べることは、あくまで仮説に基づく推論であって、文学作品を解釈する上でのヒント以上の価値はない。とは言っても、仮説によって作品がうまく説明できた場合、それは読みの一つの可能性として提示する意味はあるだろう。

　こうしたことを考慮に入れた上で、ロベールとシャルルの兄弟の運命を、『エロティシズム』が提起した問題の観点から読み直してみよう。聖職者として自らの情熱を隠し、社会一般の道徳に基づいた「禁忌」に従うロベール。破廉恥な生活をも厭わずに、「禁忌」を「侵犯」することで、情熱に身を任して生きるシャルル。「禁忌」と「侵犯」という概念を、仮に二人に当てはめることで論を進めていくことにする。
　ロベールをいかに堕落させるか。シャルルの関心はかねがねそこに集中していた。そこでロベールに対して、娼婦エポニーヌと肉体関係を持つように迫るのである。なぜなら先に述べたように、ロベールが「信心家の歓喜という孤独」に閉じ籠もっていたからである。シャルルの分身であるロベールの面の皮をはがすことで、シャルルの心理も疎外状態から解放されるはずである。
『内的体験』に関わる問題について、再びここで触れておかなければならない。孤立した人間は自我という閉塞状態から逃れるために、「一つの対象」を求めることを余儀なくされる。孤独であるのはロベールの場合とて変わらないのだが、「信心家の歓喜」が、そうした認識を妨げているように読みとれる。
　一方、率直なシャルルは、「一つの対象」としてロベールを選んだものと考えられる。というのは、自我はおのれの外部でしか解放されないからである。ただし、この場合の対象は「自分の情熱から生み出したものである」ともバタイユは書いている。
　ここで『Ｃ神父』は双子の兄弟の物語であることに、注目しておく必要がある。『内的体験』で語られた「一つの対象」が、もはや外部と感じられないほど自身に近接した場合、自我の解放はやはり不可能となるだろう。「一つの対象」が自身から余りに遠い存在である場合には、この対象は自我にとって無縁なままに止どまる。バタイユにとって「一つの対象」は、「外部」として感じられると同時に、「自分の情熱から生み出した」と感じられるほど、近接したものでなければならない。シャルルにとって分身であるロベールは、この難しい条件を満たしているものと考えられる。
　さて「一つの対象」を見いだしたシャルルにとって、ロベールが

あくまで「対象」としての位置に止どまる限り、二人の間には「交感」は生じはしないだろう。「悪の絶頂」としての他者の殺害こそ、最も強烈な「交感」をもたらすのは先に述べた通りである。それに対して、自殺は自我からの解放はさせてくれるものの、「解放」されたことを感じるべき人間自身も同時に消滅させてしまう。

まれに人間は自らに死を与えることができる。絶望した人間のようにではなく、祭りの山車だしの下に堂々と身を投げるヒンズー教徒のように。しかし、自身を解放するまで行かなくても、我々は自身からある一部を解放することはできる。我々のものである財産、または余りに多くの絆によって我々を結び付けており、それから我々を区別できないもの、つまり、我々の同類を解放することは。確かにこの供犠という言葉は、人間が何がしかの財産を、自らの意志によって、破壊的な力が猛威をふるう危険な領域の中に投じることを意味する。こうして我々は嘲笑っているものを犠牲にし、いかなる不安もなく我々には軽度と思われるある種の失墜の中に、そのものを投げ捨てるのである……（４）。

こうして考えていくと、ロベールを堕落させる試みの中に、二つの意図が見いだせる。偽善家であるロベールの面の皮をはがすことで、彼に投影されているシャルル自身の「禁忌」の要素を「侵犯」すること。というのは、「侵犯」の意味を担っているシャルルは、「禁忌」を守るロベールの人格を「侵犯」することで、分身であるロベールとの分裂状態を解消し、孤独や疎外感から解放されるからである。

もう一つ考えられるのは、ロベールを犠牲にしてしまうことで、シャルルはロベールの死の中に自らの死を見つめ、心理的に自我という閉塞状態から解放されることである。

そこからシャルルの内部に、新たな葛藤が生じてくるものと予想される。ロベールとの和解が成立した時点で攻撃をやめ、二人でより良く生きていこうとする願い。それと矛盾する欲望とは、ロベー

ルを現実に死に追いやることで、死によってもたらされる自我からの解放を、観客の立場から体験しようとする密かな悪意である。
『Ｃ神父』という文学作品を『エロティシズム』に見いだされる構図に則って解釈し、ロベールを「禁忌」に、シャルルを「侵犯」に当てはめようとするやり方は、牽強付会のそしりを免れないかもしれない。
　そこで、私の仮説を裏付けるような記述を、この辺で示しておきたいと思う。娼婦エポニーヌと肉体関係を結ぶように、ロベールに対して説得しているシャルルは、すでに自身でも彼女とみだらな関係にあった。ロベールは聖職者である立場から、彼女を軽蔑して近づこうとはしない。エポニーヌにとって二人は瓜二つであるので、自分を避けるロベールの姿を見かけると、シャルルから軽蔑されているような錯覚に陥る。ほとんど同じ顔をした二人の人間から、ある時には愛され、ある時には蔑まれるような混乱に、彼女の意識はとらわれている。双子の兄弟の正反対の態度は、彼女にとってはあたかも一人の人間の中で生じているように感じられる。

……丸で彼女の内部や前で世界が二つに割れてしまい、その二つがどうしてもかみ合わないみたいなんだ（５）。

　分裂した世界の一方は「禁忌」に、他方は「侵犯」に位置づけられるのではないか。世界は本来、一つの全体像を持つべきであり、分裂して二つの働きとして現れたとしても、両者は相互に関わり合っているはずである。同様に双子の兄弟のうちのそれぞれにも、表面には現れない隠された思いはあるはずである。ロベールにおいては、抑圧されたみだらな欲望なのである。
　ところで、『エロティシズム』の中で、バタイユは「禁忌」は犯されるためにある、と主張している。ロベールが守る「禁忌」は「侵犯」されなければならないわけだが、「侵犯」は「禁忌」の補足物である、という命題をここで想起しておく必要がある。つまり「禁忌」を保持するためにこそ「侵犯」は存在するのであり、それ

によって社会の秩序が維持されるという側面も無視できないのである。
『Ｃ神父』という物語においても、シャルルがロベールと和解して生き続けるためには、過度に働く「侵犯」の力を抑えて、再び「禁忌」の効力を確立しなければならなくなる。ロベールを精神的に破滅させることで、和解をなしとげたシャルルは、無際限な「侵犯」を避けるためには、今度は自身が「禁忌」を守る立場に追い込まれていく。そこから先に触れたシャルルの葛藤が生じるわけである。一度成立した和解は長くは続かない。二人の兄弟がそれぞれ担う役割が入れ換われば、シャルルの心は再び孤立の状態に陥るに違いないのだから。
　ミサを執り行う最中にロベールは倒れる。シャルルとエポニーヌの脅迫は、ロベールの体を硬直させてしまったのである。神父が祭壇の段から転げ落ちたことを境にして、双子の兄弟の役割はすっかり入れ換わってしまう。シャルルはロベールが担っていた「禁忌」の世界に立ち返る。ロベールが放縦な生活を始めて「侵犯」の領域に入り込んで来たために、シャルルは「神のみもと」に戻ろうとしてあがき始める。

　この喜劇は法も神ももはやなく、境界も消え失せた世界の中に希望によって投げ捨てられた、無意味で露骨な人間の悲惨さえ語っていたのだ。私（シャルル）は欲望と恐怖が彼（ロベール）を悪の側へ引き入れているのを感じた。私は苦しさの余り調子が狂ってしまった。不信心な兄の代わりに私が神のみもとに戻らなければならなかった（６）。

　ここに至るまでの経緯を見る限り、『エロティシズム』で展開された「禁忌」と「侵犯」の弁証法に沿って、物語は進んでいるように見えるだろう。兄を脅迫していたシャルルは、今度はエポニーヌと肉体関係のあるらしい肉屋に命を狙われることになる。ロベールが長らく感じていたはずの苦悩を、今度はシャルルが担わなければ

ならなくなるのである。

恐らくその時、ロベールを急き立てるものは何もなかった。とにかく知りたい、という思いに逆らうこの無気力に自分一人で苦しんでいたのだ。私（シャルル）は野卑に兄をもてあそび、訳も分からず面白がっていたのを恥じていた。役割は代わってしまっていた。彼の無関心が今度は私の苦悩をもてあそんでいたのだ（７）。

自分の破滅の中に私（シャルル）を巻き込まざるを得なかった彼（ロベール）の残酷さを、私は呪い始めていたのである（８）。

読者は奇妙なことに気づくに違いない。ロベールを破滅に追い込んだのは、シャルル自身ではなかったか。結果として、兄がシャルルを道連れとして巻き込んだとしても、責任を兄にかぶせて呪うことなど筋違いなはずである。ただし、ここで思い出さなければならないのは、シャルルにとって兄は分身なのであり、自分の一部として考えられている点である。同時に兄がシャルルにとっては、「外部」であることは言うまでもない。

ある夜、シャルルは幻覚を見る。それは迫りくる自身の破滅を予感したものである。

私は息詰まり時を待って眠りに落ちた。凄まじい雷鳴で私は目が覚めた。雨が強く吹き付けているのが聞こえた。この雨を通して稲妻の光が、死線を越えて生き延びるような印象を与えていた。丸で数世代も前から死んでいた私が、この死んだ雨水、死んだ雷鳴に他ならず、私の死はあらゆる世代の死と混ざり合っているかのように（９）。

　人間は現実にはおのれ自身の死を体験することはできない。この場面においてシャルルは、幻覚という形ではあるが、自身の死後の世界を見ている。これは不可能な欲望なのであり、だからこそ滑稽なほど我々の関心を引いてやまないのだ。

　ところが、「未知」の対象を言葉で表そうとする場合、何よりも理解することを優先する余り、人はそれを矮小化してしまいがちである。バタイユが哲学に限界を感じるのもそのためである。

「未知」を「未知」のまま言葉で表すため、バタイユはイマージュ豊かな詩的な表現に頼っている。『内的体験』が思想的な著作であるにもかかわらず、詩的な比喩を多分に内に含んでいるのも、こうした事情によるのである。

　小説というジャンルは、この種の探究に絶好の場を提供するのである。小説の中で語られる思想は、あくまで登場人物に帰属させられるものだからである。言い換えるなら、小説で語られる思想が偏見に満ちたものであったとしても、作者はその責任を登場人物に帰することができるのである。これはあくまでフィクションに過ぎないのだ、と。

『Ｃ神父』においては、ロベールの死後、シャルルは自殺することになる。一見すると、ロベールの死に責任を感じたシャルルが自らの命を絶った、と解釈できないこともない。『エロティシズム』の「禁忌」と「侵犯」の弁証法に基づいて、双子の兄弟の最期をとらえ直してみると、以下のような仮説が提示できる。

　ロベールが堕落してシャルルが「神のみもと」に戻るまでは、二人の担っている役割が入れ換わっただけで、「禁忌」と「侵犯」の相互補完的な図式を、この小説は忠実になぞっているように思われる。ところが「侵犯」が「禁忌」と支え合うという性格を捨てた時、『エロティシズム』でバタイユが説く「無際限な侵犯」が起こった時、「暴力」は「禁忌」の枠からあふれ出し、エネルギーが尽きるまで秩序を徹底的に破壊するに至る。儀式などによって死がはらんでいる「暴力」が吸収できない時、この「無際限な侵犯」は生じるのである。

『Ｃ神父』において弁証法的な図式が崩れるのは、ロベールが命を

落としたためである。「禁忌」と「侵犯」の相互補完性は、ロベールの死を境にして成立しなくなる。二人の役割が交替することによって、「禁忌」の立場に移ったシャルルは、ロベールによる「禁忌」の「侵犯」が無際限となり、兄の死が実現すると、自身の足場を奪われることになるのである。「禁忌」は「侵犯」によって支えられているのであるから、一方の原理が消滅すればそれに依存することで成立していた対の原理も失われ、両者の上に成り立っていた秩序も回復不能なまでに破壊される。双子の兄弟の一方が死ねば、もう一方も人間として生きることができなくなる。

「無際限な侵犯」という例外を認めながらも、『エロティシズム』は全体として、弁証法的な図式で構築されているように思われる。バタイユの文学的盟友であるブランショは、バタイユにおける「侵犯」という概念を、「根本的に手の届かぬ所にあるもの」と規定している。ブランショはバタイユの「侵犯」を、バタイユが主張するような「禁忌」との相互補完的視野のもとでは見ていない。むしろバタイユが生涯のテーマとして扱っているのは、「無際限な侵犯」の問題である、と解釈していると思われる。

　バタイユが文学の中で扱っている「侵犯」というテーマは、ブランショが考えるように、人間の制御することができない「未知」の力なのではないだろうか。その最大のものが死に関わる「侵犯」と推定されるのである。

　つまり、この種の無際限で非・弁証法的侵犯こそ、バタイユが生涯かけて究明しようとした問題ではないだろうか。物語の途中まで読む限りでは、『エロティシズム』における弁証法的構図に沿って、話を進めているように見せかけながら、それを最終的に不成立に終わらせている所に、バタイユの本性が現れていると考えられる。

　ロベールが徹底的に堕落したことで「無際限な侵犯」の力に触れてしまった双子の兄弟は、「根本的に手の届かぬ所にあるもの」を前にして、破滅へと突き落とされていくのである。幻覚を見る時のシャルルの意識は、もはや後戻りできない所に来てしまった人間の絶望を表現してはいないか。

注

（１）バタイユ全集第３巻（ガリマール社版）　p.241
（２）同　第３巻　p.255
（３）同　第３巻　p.257
（４）同　第５巻　p.114
（５）同　第３巻　p.277
（６）同　第３巻　p.312
（７）同　第３巻　p.299
（８）同　第３巻　p.300
（９）同　第３巻　pp.307～308

主要参考文献

ジョルジュ・バタイユ著
『Ｃ神父』
（若林真　訳　講談社）
『エロティシズム』
（澁澤龍彦　訳　二見書房）
『内的体験』
（出口裕弘　訳　現代思潮社）

モーリス・ブランショ著
『終りなき対話』
（清水徹　訳　筑摩書房）
『思考の賭け』
（清水徹　訳　筑摩書房）

聖なる文体

バタイユの作品が持つ、あの恍惚と苦痛の入り混じった文体の効果は、一体どこから来るのだろうか。それはバタイユの思想との関連から、考えられることなのだろうか。この問題を扱うに当たっては、アンドレ・ブルトンによるバタイユ批判を読むことが、解く鍵を与えてくれるように思われる。そこで以下に『シュルレアリスム第二宣言』から一部を引用してみることにする。

バタイユ氏は、この世で最も卑しく、最も意欲をそぎ、最も腐敗に満ちたものしか考えたくないと表明し、限定された何ものに対しても役に立つのを避けるために、「目をふいにとろんとさせて、恥ずべき涙をため、蠅よりも汚く、床屋よりも悪徳に満ちて悪臭のする田舎の幽霊屋敷の方へ、彼とともに不条理にも走っていくよう」人々に促すのだ（１）。

バタイユ氏が、汚れた、老いぼれた、すえた、下劣な、みだらな、ぼけた、といった形容詞の気違いじみた乱用をしていること、これらの言葉が耐え難い事物の状態を非難するのに役立つどころか、彼の歓喜を最も抒情的に表現していることに、注目しなければならない（２）。

まず、ブルトンの主張を、正確に把握してみる必要がある。そこにはシュルレアリスム運動をめぐる、バタイユとの確執があるのは確かであるが、感情的な批判の内に、文体の特徴を鋭くとらえてはいないか。バタイユが偏執狂のように、おぞましいイメージを描き続けたことは事実である。
『シュルレアリスム第二宣言』が出た当時は、バタイユの重要な著作は、『眼球譚』しか出ていない。しかし、ブルトンの指摘は後の

『青空』や『Ｃ神父』にも当てはまるのではないか。「限定された何ものに対しても役に立つのを避ける」というブルトンに指摘された態度は、誇張されてはいるものの、後年のバタイユの思想、すなわち「企て」「労働」「隷属」にたいする否定的な見解や、『呪われた部分』における「生産」よりも「消費」の重要性を説いた態度と、妙に符合しているかに思えるからである。
「形容詞の気違いじみた乱用」の典型的な例を、『Ｃ神父』から引用してみる。神父ロベールの顔の描写に注目していただきたい。

　レオン十三世のような、リスを思わせる顔！　齧歯類動物みたいに離れた両耳、あから顔で肉は汚辱にまみれて、分厚く汚くぶよぶよしているのだ！　柔らかく澄んだ言葉は対照的に、余りに繊細だが重々しくたるんだ突飛な顔を下品なものにしていた。いたずらの場を取り押さえられておどおどした子供だった……（３）。

　ブルトンの指摘が見当違いのものではないことが、この描写からも分かる。バタイユがなぜこの種の表現を好んだか、という点に思いを致さねばならない。ここからバタイユの精神的なゆがみを感じたブルトンと、同じ帰結を持ち出すわけにはいかない。もちろん、『眼球譚』の結末で触れられた父の狂気が、バタイユの精神に深い影響を与えたには違いないが。
　バタイユの父は、梅毒を病んだことで盲目となり、用便にも不自由をきたす有様だった。第一次大戦の時には、病人を置いてきぼりにして母とともに避難した。父を見殺しにしたという罪悪感が、精神的な外傷となっていたということは、十分に考えられるからである。
　ここでまた、バタイユにとって基本的な問題に立ち返って、考え直さなければならない。つまり、「理性」によって把握できないものに、いかに対処すべきかという問題に。
　現代社会は「役に立たない」ものを、存在価値のないものとして排除する。とりわけ、おぞましいものは、我々の目に触れぬ処に隔

離してしまおうとする。

　バタイユはなぜここまで「形容詞の気違いじみた乱用」をするのか。いくら「理性」がその存在を認めまい、としたとしても、死や腐敗は現実に存在するのである。それを排除してしまったら、現実の全体像をつかむことはできなくなる。

　非日常的なものとして「聖なるもの」を考える時、我々は一般に、神聖なものや美を想起しがちだが、現実から乖離された存在としての「聖なるもの」は本来、美と醜の両極面を持っているはずである。教会が神の国に信者を引き寄せるのに、地獄や悪魔の存在を語ることで、恐怖心をあおり立てていたのも事実である。これに関するバタイユの見解を、講演「二十世紀における聖なるもの」から聞いてみることにしよう。

　この点について想起する必要があるのは、教会にとって神だけが聖なるものではない、ということです。悪魔は神同様に聖なるものです。もちろん、現代人は悪魔よりもまだ神を信じています。とはいうものの、悪魔の名だけで気違いじみた恐怖を引き起こした時代から隔たっている、というわけではありません。この恐怖は、こう言ってよければ、幾千となく、魔女を据えた薪の山に火をつけたのです。しかし正確には、悪魔によって吹き込まれた恐怖は、余りに純粋になったたために、それほど恐ろしくなくなった崇高な世界が少しずつ受けて来た貧困化を、埋め合わせて来たのです。

　悪魔とは恐らく、神が吹き込んだ恐怖の余波でしかありません。でも悪魔がいたということは、崇高なものが二つの部分に別れて、お互いを知らずに誤解し合っていた、ということを意味していました。純粋に崇高な部分は貧しくなったのです。

　さて、崇高で悪魔的なこの様相の全体を、同時に見いださなければ、今日聖なる感情を思い描くことはできないと思います。聖なる感情を動かすのは恐怖です。この感情は現代人の弱さのために死ぬのです。恐怖ほど魅力のあるものはない、ということを、もはや知

らないし、知りたいとも思わないのです。

我々が最も恐れるのは死であり、聖なる感情の中では、実存と死は隣り合っています。ちょうど夢の中で、棺桶の方が我々を引き寄せるように。

死について考えるのを避ける者が考えているような意味だけを、死が持っているはずはありません。というのは、生命はぞっとする対立物との接触で、より激しい強さを持つからです。腐敗や消滅のイメージは我々を魅惑し、引きつらせ戦慄させるのです。このイメージのみが、我々をより荒々しい世界に投げ込み、その悲劇は、沈黙や悪寒にとらわれるけれども、一種の陶酔、高揚感、勝利をつかむ手段であり、その詩の荒々しさは思想をもたらし得るのです（４）。

バタイユがなぜ、おぞましいイメージを好んで描き続けたのか。それを理解するには、現代人の「聖なるもの」に対する誤解を考慮に入れなければいけない。「崇高なもの」を純化しようとする余り、悪魔的なものを排除したばかりに、現代人にとって、聖なるもののイメージは力を失ってしまった。その力を文学作品の中で回復させるためには、おぞましいものが偏執的に描かれる必要があったのだろう。「聖なる感情を動かすのは恐怖」だからこそ、バタイユの作品では「聖なるもの」のうち、現代人が最も嫌悪するイメージが、ことさら強調されているわけである。

ここで強烈な交感を打ち立てるのは悪である、というバタイユの主張に耳を傾けなければならない。キリスト教の成立には、キリストを殺害することが不可欠であった。血を流して死ぬキリストを見て、その場に居合わせた弟子たちを崇高な感情が襲った。おぞましい場面を否定しては、キリスト教は力を失ってしまう。

キリスト受難の場面を演じようとする、イグナチウス・ロヨラの弟子たちの試みも、正しくそこにあったという。現代キリスト教にかつての勢力がないのは、おぞましいイメージを排除しようとし

て、「崇高な世界が少しずつ受けて来た貧困化を、埋め合わせてきた」悪魔的なものを、排除したためだったのである。
「聖なる感情」を動かすのが「恐怖」であることを忘れているのが、現代人が「聖なるもの」に関心を払わなくなった原因である。そこで宗教において失われた「聖なるもの」を、文学において復活させようとするのが、バタイユの使命の一つであった、と考えられるわけである。こうした観点に立たぬ限り、軽々しく癖の多い文体を批判することはできないはずである。

バタイユは何も、おぞましいものばかりを描き続けたわけではない。「聖なるもの」の「恍惚」をもたらす光の部分にも、強い関心を抱いていたのである。バタイユは『文学と悪』の中で、ブルトンとの接点を探っている。「生」と「死」や、「現実」と「想像的なもの」といった、一般に対立したと考えられている概念が、もはや矛盾したものと感じられないような「ある地点」を信じるブルトンに共感を示しつつ、その地点の持つ属性として、以下のものを補足しようとする。

私は付け加えよう、善と悪、苦痛と歓喜を。この地点を、強烈な文学と神秘的体験の荒々しさは互いに示している。方法が大切なのではない。唯一の地点が大切なのだ（５）。

一見矛盾したように見えるものの一致。バタイユは「聖なるもの」が二分化した現象を解析してきた。「恐怖」をもたらすおぞましい部分を回復しなければ、「聖なるもの」の全体像は把握され得ない。バタイユが描く忌まわしいイメージは、その全体性を取り戻すことで、彼の書くものを「強烈な文学」に仕立て上げる。したがって、「聖なるもの」から美しいものを排除してしまったら、やはりその全体像はつかめないことになる。
バタイユ自身、美しいものに惹かれてはいるはずだ。ただし、崇高な印象を与えるために、しばしば美しいものと醜いものが、隣り

合わせで描かれているのである。そうした箇所の一つを『Ｃ神父』から引用してみよう。

　私は抗議しなかった。私は暗黙のうちに受け入れていたのだ！　傾いた陽の薔薇色の光は、菩提樹の下のこの場面に、別世界のような感じを与え、その光によって黒い服を着た婦人の顔は大きくなり、彼女の陰気な顔や気取った様子は、一種、天国の獣性を得ていたのだ。婦人は長々と通りを過ぎて道を外れ、ジェルメーヌは光の中で立ち尽くしていた。何も言わずに、シャルルは遠ざかり、我々は彼の入った家の前で、途方にくれて待っていた。

　この間、下水口から耐え難い悪臭が発していた……（６）。

　読者はこの場面で、彼方の「別世界」に対する憧憬を抱く。次の瞬間、「黒い服を着た婦人」が不吉な予感を与え、シャルルの抑えられた怒りを象徴する「耐え難い悪臭」が描かれている。美と醜のイメージをぶつけて、詩的な効果を上げる方法は、撞着語法オクシモロンに通じるところがある。とりわけ、「天国の獣性」といった表現は、まさしく相容れない語と語の結合である。

　忘れてはならないのは、対立する言葉をぶつけて、意外な詩的効果が得られたとしても、それは現代人が、美と醜は全く相容れない、と考えているからに過ぎない。バタイユにしてみれば、その意外さは「聖なるもの」を純化し、おぞましいものを排除した結果に過ぎず、失われていた「聖なるもの」の全体像が、詩において再発見されたということになる。

　ここまでバタイユの文体の特徴を、「聖なるもの」との関わりから論じてきた。彼の文学作品がいかに退廃的であっても、宗教色が強く感じられる理由がお分かりいただけたと思う。世界の全体を描くという意図を見落として、バタイユを批判したブルトンも、バタイユの主張に真摯に耳を傾ければ、誤解は自ずと解けたことだろう。

注

（１）アンドレ・ブルトン全集第１巻
（ガリマール版）p.824
（２）同 p.826
（３）ジョルジュ・バタイユ全集第３巻
（ガリマール版）p.241
（４）同第８巻 p.188
（５）同第９巻 p.186
（６）同第３巻 p.245

主要参考文献

アンドレ・ブルトン著
『シュルレアリスム宣言集』
（江原順　訳　白水社）

ジョルジュ・バタイユ著
『Ｃ神父』（若林真　訳　講談社）
『眼球譚』（生田耕作　訳　角川書店）
『青空』（天沢退二郎　訳　晶文社）
『文学と悪』（山本功　訳　紀伊国屋書店）
『内的体験』（出口裕弘　訳　現代思潮社）
『呪われた部分』
（生田耕作　訳　二見書房）
『非－知』（西谷修　訳　哲学書房）

バタイユの生涯

　フランスの作家、思想家であるジョルジュ・バタイユは、一八七九年フランス中部、ピュイ・ド・ドーム県のビョム市に生まれた。一九二二年、二十五歳で古文書学校を首席で卒業した後、ベネディクト会修道士の下に滞在し、司祭職を志すも、信仰に疑念が生じて棄教した。国立図書館に長らく勤務するかたわら、思想的な小説や論文を発表していく。
　バタイユ初期の代表作『眼球譚』は、一九二八年、三十一歳の時の著作で、ロード・オーシュ（排便する神）の筆名で発表されたものである。一時、ブルトンらシュルレアリストと交流するも、後に断絶。バタイユの思想に大きな影響を与えたヘーゲルとの出会いは、コジェーヴによるヘーゲル講義に出たことによる。ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」に疑問を感じ、それが後の『内的体験』などの思想的著作を生み出す契機となった。また、バタイユはモースの「贈与論」にも強い影響を受けており、非生産的消費や消尽、供犠、ポトラッチなどに関心を示している。一時、健康上の不安から、禅やヨーガなど東洋的な儀式に参加する。
　数少ない長編の一つ、『青空』は一九三六年、三十九歳の時に書かれたが、発表されたのは戦後の一九五七年である。一九四一年、四十四歳の時にピエール・アンジェリックの筆名で『マダム・エドワルダ』を刊行する。バタイユの思想的著作で最も重要なものの一つ『内的体験』は、一九四三年、四十六歳の時に刊行された。「私は哲学者ではない聖者だ。でなければ狂人だろう」と書いたバタイユを、サルトルは「新しい神秘家」と呼んで辛辣な批判を浴びせる。「夜」「非・知」といった言葉で実体化された「無」は、汎神論的な陶酔を呼び起こしているに過ぎない、というのがサルトルの主張である。
　普遍経済学の試みという副題の付いた『呪われた部分』は、一九四九年、五十二歳の時に刊行された。『青空』と並んで代表的な長

編『Ｃ神父』は、その翌年に書かれたものである。一九五七年には、先述した『青空』の他、サド・ボードレール・ジュネらを論じた『文学と悪』、「禁忌」と「侵犯」の弁証法を提唱した『エロティシズム』も刊行された。一九六二年、全身不随のままパリで死んだ。 享年は六十五歳だった。

　主要参考文献

　アラン・アルノー、ジゼル・エクスコホン＝ラファルジュ共著『バタイユ』
　スィユ社の「今日の作家」シリーズの一冊

あとがき

ジョルジュ・バタイユは『エロティシズム』の中で、「禁忌」=「掟」を「侵犯」することによって、日常の息苦しい秩序が停止されることを明らかにした。祝祭において人々は、通常は禁止されている行為をなすことで、共犯の意識を抱き、それが孤立していた個人の間に、交感をもたらすというわけである。

ただし、バタイユが魅せられていたのは、むしろ「無際限な侵犯」であり、「侵犯」によってまた「労働」に立ち返ることを、バタイユ自身は望んでいなかったのも事実だろう。それを踏まえた上で、ここでは、「禁忌」=「掟」を「侵犯」することで「禁忌」=「掟」に立ち返る弁証法的な枠組みで、現代の日本社会の問題について考えてみることにする。

このようなバタイユの思考が、果たして現代の日本人にとって有効だろうか。それには「禁忌」=「掟」の枠組みについて、まず検討してみる必要がある。それをユダヤ教やキリスト教の神から与えられたものとして、狭義に解釈した場合には、異教徒である日本人にとっては、そうした掟を侵犯しようにも、そもそもその掟に縛られていないことになる。

『文学と悪』の中で論じられているボードレールにとっても、「悪」という観念はキリスト教の文化圏で生まれ育ったからこそ意味がある。我々にとっては、善も悪も相対的な価値しかない、と考えられるから、ボードレールの「掟」や「悪」という観念は、知的に理解するしかないだろう。キリスト教の文化の中で育った者とは、自ずから理解の深さに差が出てくるのはやむを得ない。

だからといって、バタイユの思考が我々にとって無効だというわけでもない。日常の秩序は幻想だ、などと口で言っても、労働が我々の自由を奪い、精神を窒息させかねないのは事実である。

日本古来の神道の祭りでも、御神酒がふるまわれて、村人が踊り狂ったり、男が女の着物を着たりして、日常の秩序は一時的に無効

にされる。そうすることで、窒息しそうな精神の自由を回復しているのである。それがまた、労働するための充電になるのである。
　このように祝祭は文化を越えて存在し、それが人によっては知人との酒盛りであったり、ギャンブルやアバンチュールであったり、音楽や絵画などの芸術活動であったりするわけである。

　ところで、現代の日本においては、本来「非現実的」なものとして、囲い込まれていたはずのものが、「現実」の中に乱入してきている。青少年犯罪が多発していることは、ビデオやオンラインゲームなどの、仮想現実に引きこもりがちな現代の若者が、確固とした「現実」を見失ったことと関連があるようである。社会との接点を見いだせずに、「現実」を否定的にとらえていると、「禁忌」=「掟」と「侵犯」の弁証法が機能せずに、「無際限な侵犯」に走ってしまいかねない。
　大人になる過渡期にある青年が、精神的に非常に不安定な状態にあることは、自身の過去を顧みれば分かるだろう。ただし、過去に青春時代を送っていた自分にとっては、一方で自由を圧迫する存在が身近にあった。
　僕の同世代の両親は、いわゆる昭和一桁の生まれで、軍国主義の教育を受けており、父親は頑固で威厳があり、子供だった頃の僕らは、立ち向かわざるを得なかった。教師も威圧的であり、体罰など日常茶飯事だった。その意味で自分とは何か、という意識を親や教師への反抗を通して感じ取ってきたのである。尾崎豊の「卒業」などの歌詞を見れば、どんな感覚であるかは理解できると思う。
　現代の若者には、尾崎豊の歌詞はピンとこないと言われる。親や教師との葛藤を失った若者にとっては、「現実」っていったい何？　といった感覚なのではないか。今の若い親は物分かりが良すぎて、かえって子供は不幸なのかもしれない。自由という感覚も見失われてしまいがちである。というのも、束縛からの解放が自由なのだから。要するに、自由すぎると自由の感覚が味わえないのである。

その一方で、現代の大学生は、三年生から就職活動を強要され、自我の確立にとって重要な、自分を見つめる時期を、以前より増えた授業時間と就職活動のために奪われている。僕らの時代には、夏休みに本を何冊も読んで、それをもとにゆっくり考えてレポートを書くこともできた。夏休み前の一ヶ月に、前期試験とレポートの山をこなさなければならないとしたら、その反動で夏休み中ぼんやり過ごしてしまったら、勉強の質が低下するのは目に見えている。

また、厳しい就職戦線を考えると、モラトリアムだと言って、卒業後に海外を旅して回ったり、本当に合う職業を探したりなどの余裕はなく、正社員へのコースを外れたら、非正規労働の低賃金生活が一生続きかねない。しかも、マスコミの報道を見ると、日本の財政危機と増税、年金の破綻、異常気象と天災の多発など暗いニュースばかりである。これでは、現代の若者が、現実逃避に走りたくなるのも分かる気がする。

とはいっても、現代の状況をすべて否定的にとらえる必要もない、親は昔と比べれば、格段に物分かりが良くなっているのだから、次に大きく社会が変化する時期を予測し、それに備える準備をすればいいのである。皆と同じように生きる必要などない。「人並み」という語は死語になりつつある。

十代までの自由な感覚と、二十代の圧迫感のギャップが、かつてないほど大きくなっている。以前にもまして、自我の確立が重要になっている。有名校に入学したら、一流企業に定年までいられて、高収入も期待できるなどといったかつての幻想は消えたのだから、人生を自分の意思で選択していくしかない。その上で、許された自由をいかに行使するか、自由を阻むものといかに対処すべきか考え、目標の実現のために何が必要か、自分自身で考えていかなければいけない。

その意味で、現代人はかつての世代以上に、自分自身と闘わなければならなくなっている。外から強制される「掟」を「侵犯」するというよりは、自分で定めた「掟」を守り、時として気ままに過ごす自由を与えるといった、自己管理が求められているのである。

ここで紹介した文章の大半は、僕が二十代の頃、大学院でフランス文学を研究していた時に書いたものを、推敲し直したに過ぎない。今回、新しく稿を起こしたのは、冒頭の「ジョルジュ・バタイユとの出会い」と、「あとがき」ぐらいである。

若い頃に書いた文章は回りくどく、冗漫な印象があったので、可能な限り手を入れたけれども、全面的に書き直すことはできなかった。また、バタイユやコジェーヴ、デリダの引用部分は、僕が当時訳したものであるが、生硬さが目に付き、こなれた日本語とは言いがたい。

なぜこのようなものを、恥を顧みずに公開したかというと、バタイユの文学と格闘したことが、僕自身の文学を始めた出発点と言えるからである。自分の原点に立ち返るという意味を、今回の作業を通じて確認することができた。

もし、拙稿をお読みくださって、バタイユの文学に興味を持たれた方がおられたら、原文ではなくても、数多く出版されている訳書に触れることで、彼の思想と文学の全体像を、より正確に理解していただきたいと思う。

二〇一二年五月二十九日　　　　　　　　　　　　髙野敦志